

Irena Borowik

Instytut Socjologii
Uniwersytet Jagielloński

TOŻSAMOŚĆ I TOŻSAMOŚCI. OBSZARY INTERDYSCYPLINARNYCH REFLEKSJI

Słowa kluczowe: Tożsamość, Tożsamość jednostkowa, Tożsamość społeczna, **Metodologia nauk humanistycznych**, **Filozofia**, Filozofia współczesna, Fenomenologia, Egzystencjalizm, **Psychologia**, Psychologia społeczna, **Socjologia**, Socjologia religii, Teoria socjologiczna, Koncepcja tożsamości religijnej (H. Mol)¹.

Pojęcie tożsamości dzieli los wielu innych pojęć interdyscyplinarnych. Zajmują się nim filozofowie, psychologowie, pedagodzy, biologowie i socjologowie, a jest to zaledwie początek znacznie dłuższej listy. Jest ono zatem wieloznaczne, jego zakresy zmieniają się w zależności od kontekstu i w zależności od tego, na gruncie jakiej dyscypliny i w sąsiedztwie jakiej teorii stawiane jest pytanie o tożsamość. Niniejsze rozważania nie mają, bo i nie mogą niestety mieć, na celu przeglądu wspomnianej interdyscyplinarnej literatury przedmiotu. Nawet napisanie książki na ten temat byłoby zadaniem trudnym do zrealizowania. Tu stawiamy sobie cel zdecydowanie skromniejszy. Chcemy zasygnalizować różne perspektywy i różne sposoby, jak i rozmaite rozłożenie akcentów w rozważaniach na temat tożsamości, snutych na gruncie filozofii, psychologii i socjologii, świadomie pomijając inne obszary: literaturoznawstwo, filmoznawstwo, historię sztuki itp. Każda z tych perspektyw dla osoby zainteresowanej pytaniem o tożsamość jest fascynująca, konieczne jednak jest ograniczenie pola dociekań i zasygnalizowanie, że nawet w obrębie trzech wymienionych nauk nie jesteśmy w stanie w artykule omówić sposobu ujmowania tożsamości przekrojowo.

Ciekawe jest to, że niezależnie od perspektyw, wspólną, jak się wydaje, cechą różnych spojrzeń jest wiązanie tożsamości z istotą człowieka/człowieczeństwa – dopiero potem perspektywa określonej nauki, albo i nurtu w tej nauce, rzutuje na ujęcie tematu. I tak, filozofowie rozważają samostanowienie tożsamości, psychologowie – wewnętrzne i zewnętrzne czynniki kształtujące tożsamość i jej rozwój, socjologo-

¹ W wykazach słów kluczowych czcionką pogrubioną zaznaczono terminy nadrzędne, rozstrzeloną pośrednie, zwykłą zaś – podrzędne.

wie – społeczne warunki powstawania i zmiany tożsamości, a także różne zakresy tego pojęcia. Przyjrzyjmy się najpierw intuicjom niektórych filozofów.

1. Filozofowie o tożsamości

Filozofowie w związku z tożsamością rozważają rozmaite kwestie: znaczenie samego terminu, istotę człowieka i człowieczeństwa, czas i przestrzeń, świadomość, ciągłość trwania itp. Za podstawowe jednak, w pewnym sensie prototypowe, filozoficzne pytanie o tożsamość należy – jak się zdaje – uznać pytanie o to, dlaczego coś wydaje się tym, czym jest. Samo pojęcie tożsamości w sensie literalnym oznacza – jak to ujmuje Barbara Skarga – „sobość”. Jest to zastąpienie pojęcia tożsamość – niewyjaśnionego – pojęciem także niewyjaśnionym, bo – jak powiada wspomniana filozof – nie wiadomo, czym owa sobość jest: cechą duszy, istotą człowieka, stałą strukturą czy też zadaniem (Skarga 1997, 172). Na tak postawione pytania może być tyle odpowiedzi, ilu jest pytających.

Dla Immanuela Kanta na przykład życie ludzkie organizują w pewną jedność, która jest podstawą tożsamości, celowe działania wolnej i rozumnej istoty, jaką jest człowiek, a źródłem tych działań, a zatem i źródłem tożsamości jest, jak to podkreśla Tomasz Kupś, noumenalna podstawa ja transcendentalnego (Kupś 2007, 15). Ideałem, świętością – jest tu idea człowieczeństwa, która wyznacza kierunek dążeniom człowieka. I człowiek abstrakcyjny, reprezentujący ucieleśnienie tych idei, najwyższych ogólnoludzkich wartości, stanowi jednocześnie dla Kanta o zakorzenieniu tożsamości. „Dobra”, „moralna” jest taka tożsamość, która wywodzi się z owych najwyższych ogólnoludzkich ideałów i je potwierdza. Tożsamość zatem rodzi się i trwa w stanie ciągłego napięcia, a nawet wojny pomiędzy jednostkowym i społecznym egoizmem z jednej strony, a dobrem ogólnym, także jednostkowym i społecznym, reprezentowanym przez prawo z drugiej. Kant oczywiście staje po stronie owego dobra ogólnego, prawa, posłuszeństwa i rozumu praktycznego, który wiedząc to wszystko, ma dostosowywać działania człowieka do tego, co mądre i moralne.

Samo pojęcie tożsamości dla Kanta, jak to wywodzi Martin Heidegger, oznacza istotową i strukturalną przynależność do siebie nawzajem – operując pewnym uproszczeniem – działania i myślenia (Heidegger 1989, 74). Dokonuje się ta synteza na trzech poziomach, jako: odbijanie, odtwarzanie i preformacja (to ostatnie tylko w wyobraźni) i w określonym kierunku „bytu z uwagi na jego tożsamość” (tamże, 207). „Ja” – mówi Heidegger, interpretując Kanta – jako takie od razu wytycza sobie coś takiego jak stałość i trwanie w ogóle, kształtuje ono horyzont tożsamości, wewnątrz którego to, co przedmiotowe, będzie mogło w swej zmienności być doświadczane jako to samo: „(...) anycypuje stałość i ciągłość, (...) kształtuje odpowiednik trwałości” (tamże, 216–217).

Dlaczego coś wydaje się tym, czym jest – to pytanie złożone. Już w nim samym zawarta jest pewna supozycja, że coś „się wydaje”. Więc może lepiej powiedzieć, trawestując słynne pytanie Leibniza, „dlaczego coś jest tym, czym jest”? W pytaniu

tym zawiera się kilka intencji, a między innymi i ta, bardzo ważna z punktu widzenia wszystkich nauk zajmujących się tożsamością, dotycząca relacji pomiędzy podmiotem doświadczającym, odbierającym rzeczywistość (i siebie samego także) a odbieranym przedmiotem. Kwestia tożsamości jest obecna po obu stronach relacji (przedmiot i podmiot), a także w samej relacji, i może mieć charakter „wykazania”, jak to określa Heidegger. W tym kontekście charakterystyczny jest przykład, który szczegółowo analizuje filozof: oto ktoś wygłasza opinię, że „ten obraz na ścianie wisi krzywo”, na dodatek ten ktoś jest odwrócony plecami do owej ściany. Heidegger zapytuje: Co jest wykazane? Czy jest jakaś zgodność „poznania” i „poznawanego” z „rzeczą na ścianie”? Jak możemy się domyślać, odpowiedzi na te pytania są złożone. „Wypowiadanie jest byciem ku samej bytującej rzeczy” i „domniemywany byt sam pokazuje się *tak, jak* on w sobie samym jest, to znaczy że w swej tożsamości jest *on tak, jak* bytując, zostaje on w wypowiedzi ukazany, odkryty”, a zatem dla Heideggera „to, co wypowiedziane, to znaczy sam byt, pokazuje się jako to samo. *Potwierdzenie oznacza: pokazywanie się bytu w tożsamości*” (Heidegger 1994, 307–308). Przy czym potwierdzenie w tym kontekście dotyczy wypowiedzi „obraz wisi krzywo”, pojęcie tożsamości zaś sąsiaduje bezpośrednio z pojęciem prawdy, a „wykazywanie” z „identyfikacją”.

Inny filozof o orientacji fenomenologicznej, Roman Ingarden, rozważa kwestię tożsamości w perspektywie antropologicznej. Uważa on, że tożsamość jest zakorzeniona w zdolności człowieka do transcendentowania samego siebie, własnych przeżyć, a także czasu w formie nieustannie przemijającej teraźniejszości. Tożsamość mnie – mówi Ingarden – oznacza jednocześnie zarówno to, że w ciągu całego życia jest się „jednym indywiduum”, jak i to, że się pozostaje tym samym człowiekiem „w **pełnej swej jakościowo niezmiennie określonej naturze**” (1972, 44). Mechanizmem, który poniekąd pozwala na zachowanie poczucia ciągłości, jest wspomniane wyżej transcendentowanie (tamże, 51).

Na możliwość przekraczania czasu i siebie w czasie wskazuje także Max Scheler, jako na szczególną i jedynie człowiekowi przypisaną cechę, obok innych, niekoniecznie wprost lub pośrednio związanych z tożsamością (Scheler 1987, 92–93)². On również wiele uwagi poświęca analizie procesu spostrzegania przez człowieka siebie i innych, co pośrednio wiąże się z zagadnieniem tożsamości. Uważa, że postrzega się, na przykład, innego człowieka w jego pewnej totalności, jako „jednolitą całość”, którą naocznie widzimy. Można więc zakładać, że dla Schelera tożsamość przedmiotów i innych ludzi w procesie percepcji jawi się jako pewna naoczność, jako „struktury całościowe”, którym towarzyszą później jakieś cechy, pełniące – jak mówi Scheler – „funkcję znakową i przedstawiającą” (Scheler 1980, 395).

Przedstawione tu filozoficzne spojrzenia na problem tożsamości stanowią w zasadzie skromne, nieuporządkowane odpryski tego, co można by na ten temat powiedzieć. Pokazują one jednak, powiedzielibyśmy, swoistą niezgłębioną omawianego

² Scheler pisze: „Skupienie, samoświadomość i zdolność uprzedmiotowienia pierwotnego oporu stawianego popędowi (*Triebwiderstand*) tworzą **jedną, jedyną, nierozzerwalną strukturę**, która jako taka właściwa jest dopiero człowiekowi” (Scheler 1987, 86). Człowiek przynależy do sfery ducha, który jest jedynym bytem niedającym się uprzedmiotowić, to w nim zakorzenia się centrum osoby (tamże, 94).

pojęcia, niewyczerpywalność perspektyw. Filozoficzne myślenie o tożsamości od-
syła bowiem do zagadnień absolutnie fundamentalnych: istoty człowieka i człowie-
czeństwa, prawdy i poznania, podmiotu i przedmiotu, relacyjności świata, a nawet
znaków, pojęć i języka. To jednak na gruncie psychologii, a nie filozofii, powstała
pierwsza systematyczna teoria tożsamości, która jednocześnie była i dalej jest otwar-
ta na empiryczne weryfikacje.

2. Tożsamość w ujęciu psychologów

Podstawowe są tu koncepcje Erika Eriksona, który pojęcie tożsamości umieszcza
w tradycji psychoanalitycznej psychologii. Według niego tożsamość kształtuje się
w okresie dorastania i przypisane są temu pojęciu cztery podstawowe znaczenia:
świadome poczucie bycia odrębną, wyjątkową jednostką, poczucie wewnętrznej sta-
łości i ciągłości w czasie, integracyjna funkcja w zakresie tożsamości realizowana
przez ego oraz poczucie zgodności własnej autodefinicji z ideałami jakiejś grupy,
potwierdzającej zewnętrznie tożsamość jednostki (Erikson 1959, 89–102). Erikson
także uwzględnia wymiar grupy w kształtowaniu się i funkcjonowaniu tożsamo-
ści. Epoka, w której żyje i rozwija się dziecko, jak zauważa filozof, zawsze oferuje
„pewną ograniczoną ilość społecznie znaczących wzorów dla możliwych powiązań
fragmentów identyfikacji” (tamże, 250). Budowanie tożsamości ma charakter stop-
niowy i w powiązaniu z doświadczeniem społecznym i kulturowym przyczynia się
– jak mówi Erikson – do powstania poczucia człowieczeństwa (tamże, 426). Czyn-
niki osobowościowe, społeczne i kulturowe muszą się integrować z ego i w ego,
by stanowić „zdrową” całość psychospołeczną. Koncepcja Eriksona bez wątpienia
może być nośna współcześnie, także dla rozważań związanych z umiejscowieniem
różnych obszarów w odniesieniu do tożsamości, takich jak etniczność, język czy na
przykład religia.

Nawet z psychologicznej perspektywy widoczne się staje, że tożsamość ze swej
istoty zawsze jest społeczna, nawet wówczas, gdy mówimy o tożsamości jednost-
kowej. Pytanie bowiem o to, kim jestem „ja”, sąsiaduje z pytaniem, kim jestem „ja”
jako część „my”, a także jako „ja” i „my” nietożsami z „wy” i „oni”. Obok tych py-
tań, które rozwijają się w kierunku różnicowania czy to w odniesieniu do tożsamości
indywidualnej, czy zbiorowej, jest szereg innych, dotyczących sposobu kształtowa-
nia się tożsamości, typów tożsamości, obszarów tożsamości³, a także – charaktery-
styki tożsamości poprzez pryzmat określonego typu społeczeństwa⁴.

Wydaje się, że współcześnie w psychologii – podobnie jak w czasach powstawa-
nia koncepcji Eriksona – dominuje spojrzenie albo z perspektywy rozwojowej, albo

³ Dobrze porządkuje te zagadnienia z perspektywy dzisiejszej wiedzy Zbigniew Bokszański (2006).

⁴ Stanowi to jeden z interesujących, powracających motywów książki Mirosławy Marody i Anny Gیزی-Poleszczuk (2004), gdzie ideę przewodnią kształtuje pytanie o istotę i przemiany więzi społecz-
nych, ale wokół tego głównego pytania oplata się wiele również bardzo ważnych zagadnień, wśród nich
kwestia tożsamości.

od strony patologii, konstatawania zaburzeń związanych z kształtowaniem się lub przemianami tożsamości. Charakterystyczne jest również dla tej dyscypliny wypracowanie narzędzi do pomiaru tożsamości, co rozwiniemy szerzej nieco dalej.

Zacząć trzeba od tego, że obecnie także psychologowie stwierdzają, że dużym kłopotem na ich polu refleksji jest niejednoznaczność pojęcia i jego zamienne stosowanie z takimi pojęciami, jak „ja”⁵, „self”, „ego”, „samowiedza”, „poczucie tożsamości” itp. Anna Grzegorek, porządkując perspektywy, z jakich psychologia traktuje zjawisko tożsamości, wymienia dwa podejścia: fenomenologiczne i poznawcze (Grzegorek 2008, 21). To pierwsze ujmuje tożsamość w kontekście takich cech osoby, jak jej ciągłość, niepowtarzalność, spójność i odrębność. Z kolei ujęcie poznawcze kładzie nacisk na tożsamość jako narzędzie konstruowania czy utrzymywania przez jednostkę określonej koncepcji siebie, czyli sytuuje tożsamość w kontekście samowiedzy, samopoznania. Wydaje się, że jest obecne jeszcze inne, trzecie podejście, mianowicie traktowanie tożsamości jako pojęcia użytecznego do diagnozowania rozwoju jednostki, także w kontekście zdrowia i choroby. Warto przy tym zauważyć, że przesłanki do takiego porządkowania są już obecne w klasycznych pracach Eriksona analizującego zmagania jednostki ze zmianą tożsamości, osiąganiem tożsamości w procesie rozwoju i zaburzeniami tożsamości (Erikson 2004).

Specyfiką psychologicznego ujęcia jest także wypracowanie licznych narzędzi stosowanych do pomiaru tożsamości. Pierwsze popularne narzędzie, znane i stosowane także w Polsce, stanowił *Identity Status Interview*, utworzony i stosowany przez Jamesa Marcie, i powiązany z jego koncepcją tożsamości. Widział on to pojęcie przez pryzmat statusów tożsamościowych, których wyróżniał cztery: tożsamość osiągniętą, moratorium tożsamościowe, tożsamość zamkniętą i rozpad tożsamości (Marcia 1966). Badania prowadzone za pomocą tego narzędzia krytykowano ze względu na uciążliwość zapisu i kodowania wypowiedzi badanych oraz trudną do osiągnięcia zgodność ocen sędziów, stosowanych w tej procedurze. Między innymi z tych krytycznych inspiracji wyłoniły się nowe narzędzia pomiaru tożsamości, takie jak kwestionariusze Adamsa (1994) w dwóch formach: OMEIS (*Objective Measure of Ego Identity Status*) i EOMEIS (*Extended Objective Measure of Ego Identity Status*). Michael Borzonsky stworzył Inwentarz Stylów Tożsamości (ISI – *Identity Style Inventory*), powiązany z koncepcją tożsamości jako stylu występującego w trzech zasadniczych postaciach: informacyjnym, normatywnym i rozmytym/unikatowym (zob. Sikora 2008, 35). Powstanie i rozwój tych narzędzi spowodowały prawdziwą erupcję różnego rodzaju szczegółowych badań związanych z tożsamością, których dobrym wyrazem są spisy treści prac zbiorowych publikowanych na ten temat, także w Polsce (por. np. Jarymowicz 1988; Gałdowa 2000a; Kubacka-Jasiecka 2008; Kuleta 2008). Również samo rozumienie tożsamości jako pojęcia pojawia się w rozmaitych kontekstach, w zależności od zainteresowań określonych badaczy. Ci, którzy zajmują się różnorodnymi patologiami, będą rozważać tożsamość w użytecznym dla

⁵ Na przykład Kenneth J. Gergen, znany psycholog społeczny zajmujący się tożsamością, w książce *Nasycone ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym* zapewne w sposób świadomy o tożsamości nie pisze, cały czas zajmując się, zresztą w interesujący dla czytelnika sposób, konfiguracjami „ja” w romanizmie, modernizmie i ponowoczesności (Gergen 2009).

ich zainteresowań ujęciu – jako poczucie tożsamości na przykład w kontekście autoagresji (Kubacka-Jasiecka 2008) albo depresji (Wasilewska 2008), albo wpływu okoliczności życiowych, takich jak na przykład osadzenie w więzieniu (Pietraszko, Rychlik 2008), mobbing doświadczany w pracy (Zimoń-Dubowik i in. 2008) czy doświadczenie bezrobocia (Gwara, Paszko i Stokłosa 2008). Przedstawiciele orientacji „rozwojowej” więcej uwagi poświęcą tożsamości w kontekście osiągania jej dojrzałej formy, wpływu dzieciństwa i rodziny na jej kształtowanie (Maruszewski 2005; Kuleta 2008). Można też ujmować tożsamość z perspektywy semiotycznej, jako „semiotyczne *self*”, „ja” refleksyjnie odniesione do siebie i Innych, „mające skonstruowaną znakową reprezentację rzeczywistości za pomocą środków intelektualnych w środowisku kulturowym, symboliczną reprezentację doświadczeń życiowych zanurzonych w historię społeczną oraz znaki tożsamości” (Raszkiewicz 2006, 300). Tożsamość widziana jako „znaki” to tożsamość podmiotu myślącego logicznie, świadomego i refleksyjnego. Także z tej perspektywy można mówić o patologii tożsamości – Raszkiewicz w tym kontekście charakteryzuje jako patologiczne tożsamości symbiotyczną i narcystyczną.

Próba pełniejszej charakterystyki obszaru zainteresowań psychologii w tym miejscu musi zostać przerwana, gdyż rozpiętość i rozległość literatury przedmiotu taką charakterystykę czyni niemożliwą. Wyżej ukazane tendencje należy traktować jako skromne sygnały. Niech wyrazem tej rozległości, niedającej się objąć w syntezie, będzie fakt powstania wyspecjalizowanych międzynarodowych towarzystw i czasopism poświęconych tematyce tożsamości, takich jak Society for Self and Identity, wydające w zamierzeniu interdyscyplinarne czasopismo „Self and Identity”, czy Society for Research on Identity Formation, wydające czasopismo „Identity. An International Journal on Theory and Research”, a także bardziej wyspecjalizowane czasopisma wydawane przez naukowe ośrodki, jak na przykład „Journal of Identity and Migration Studies” czy „Journal of Language, Identity & Education” – by przywołać tylko kilka przykładów.

Odrębna szkoła badania tożsamości została stworzona na gruncie psychologii społecznej – przez Henriego Tajfela (1978; 1981; 1982) i współpracowników oraz kontynuatorów, z których najbardziej prominentny jest John C. Turner. W tym przypadku mamy do czynienia z precyzyjną teorią stosunków międzygrupowych, w których tożsamość jest ważnym elementem tworzącym kategoryzację grupy własnej (*in-group*) i grupy innych (*out-group*). Tajfel i Turner do samego rozumienia zachowania międzygrupowego włączają tożsamość, jako że ich zdaniem każde zachowanie „opiera się na identyfikowaniu przez aktorów samych siebie i innych jako przynależących do odmiennych kategorii społecznych” (Tajfel i Turner 1986, 15). To grupa społeczna wyposaża jednostki w te kategorie i mają one z istoty swej, zdaniem cytowanych autorów, porównawczy charakter, jednostka jest zatem definiowana jako podobna do jednych, a odmienna od innych, jako „lepsz” lub „gorszy” od członków innych grup, i stanowi cechy składające się na obraz siebie, w które grupa wyposażyla daną jednostkę. Takie rozumienie tożsamości stanowi punkt wyjścia do zbudowania serii hipotez co do możliwych konfiguracji w relacjach międzygrupowych, których istotą jest porównywanie wyrażające swoistą konkurencję i zmierzające na różne sposoby do

wzmocnienia pozycji własnej grupy. Przy czym – z tej perspektywy nie chodzi o tożsamość owej jednostki, ale o to, że ten kognitywny mechanizm jest podstawą tożsamości grupowej (Turner i in. 1988, IX). Tak rozumiana tożsamość społeczna ma swoje emocjonalne i wartościujące korelaty, a dalsze badania współpracowników i uczniów Tajfela rozwinęły aspekt międzyosobowych, ludzkich relacji, który w fazie badań nad społecznymi międzygrupowymi kategoryzacjami nie był brany pod uwagę (Turner, Oakes 1986, 240). Ten nurt badań nad tożsamością w Polsce konsekwentnie jest rozwijany przez Marię Jarymowicz, która między innymi interesuje się mechanizmami kategoryzacji „swoich” i „obcych”, i faworyzowania „swoich”. Jednak także Jarymowicz, która tematyką tożsamości zajmuje się od dawna, z łatwością stwierdza, iż

(...) samo pojęcie – tożsamość społeczna – zostanie jednak zastąpione pojęciem JA-społeczne, by uwolnić się od redukcjonowania rozważań do JA świadomego (to jest tego, co tradycyjnie uznaje się w literaturze za tożsamość: uchwytne świadomie, introspekcyjnie powiązania siebie z badanymi ludźmi) (Jarymowicz 2008, 152).

Stanowiska teoretyczne, wypracowane na gruncie psychologii społecznej, mogą być bez wątpienia także użyteczne w badaniach prowadzonych z perspektywy socjologicznej, a koncepcja Tajfela i Turnera z pewnością i z dzisiejszej perspektywy może być przydatna w analizie relacji grup dominujących i grup mniejszościowych, na przykład w polu narodowym, etnicznym czy religijnym, które często stanowią przedmiot zainteresowań socjologów⁶.

3. Z perspektywy socjologicznej

Także socjologowie podejmują tematykę tożsamości na rozmaite sposoby, w odniesieniu do zróżnicowanych płaszczyzn, jak i okresów, i samo pojęcie tożsamości rozumieją na wiele sposobów. W bogatej literaturze przedmiotu można wyróżnić kilka podejść, które w rozmaitym stopniu kładą nacisk na cechy, funkcje tożsamości czy sposób jej powstawania. Spotkać też możemy rozmaite typologie i operacjonalizacje tożsamości poprzez wymiary, obszary, typy itp. Podobnie jak w wypadku podejścia psychologicznego uporządkowanie tego gąszczu to projekt raczej na książkę niż na fragment artykułu – dlatego też zasygnalizujemy kilka, naszym zdaniem najważniejszych, ujęć i kwestii.

Jeśli zastanawiać się nad klasykami inicjującymi wejście pojęcia tożsamości na grunt socjologii, to bez wątpienia fundamentalne procesy uspołeczniania się opisane przez Charlesa H. Cooleya i George’a Herberta Meada są punktem wyjścia. Cooley rozwinął pojęcie jaźni odzwieczdłonej, istotne dla społecznego kontekstu kształtowania się tożsamości. Jaźń odzwieczdłona to swoiste lustro, w które społeczeństwo wyposaża jednostkę. Ta z kolei uczy się widzieć i oceniać siebie przez pryzmat owych widzianych w społecznym lustrze ocen i oczekiwań. Innych, szczególnie mających miejsce w tak

⁶ Przykładem jest praca Krzysztofa Koseły (2003), w której konstrukcje interpretacyjne dotyczące relacji między katolicyzmem i polskością odwołują się właśnie do modelu Tajfela i Turnera.

zwanych grupach pierwotnych. Tożsamość własna kształtuje się na fundamencie jaźni i w wyniku współdziałania z innymi podmiotami komunikacji społecznych.

Mead rozwija tę ideę między innymi w kierunku odróżnienia obecnych w jednostce dwóch „ja” – przedmiotowego i podmiotowego: „Ja podmiotowe i ja przedmiotowe zawierają się w osobowości i tutaj wzajemnie się podtrzymują” (Mead 1975, 382). Tożsamość, można powiedzieć, jest zakorzeniona w odwiecznej dialektyce między jednym i drugim, i jest możliwa dzięki tej dialektyce. Zakłada możliwość bycia w jednoznacznej zgodności z sobą (poczucia spójności ze swoim ja podmiotowym), a jednocześnie dokonywania aktów refleksji nad owym poczuciem, czyli korzystania z opcji, jaką daje uprzedmiotowienie siebie. Te cechy współlistnieją rzecz jasna z innymi kwalifikacjami człowieka, takimi jak to, że jest bytem refleksyjnym, wyposażonym w świadomość i intelekt. Drugi ważny trop wiąże się ze swoistym odwróceniem Cooleyowskiego mechanizmu funkcjonowania jaźni odzwierciedlonej. Mead mówi bowiem, że reakcje społeczne zachodzące w relacji z jednostką są w swoisty sposób zorganizowane. To ta organizacja czyni je społecznymi. Wdrażanie się do społeczności to nauka reagowania na siebie tak, jak reaguje otaczająca człowieka społeczność (tamże, 366); to swoiste umieszczenie w sobie niewidzialnego „zorganizowanego” Innego, następujące w przeważającej mierze dzięki temu, że życie społeczne jest „wszechświatem rozmowy”.

Kontekst kulturowy konstruowania tożsamości trafnie ujmuje Margaret Mead, która wyróżnia trzy typy kultury, uwarunkowane trybem nastawienia na czas, obecne także w tożsamości: postfiguratywne, zorientowane na przeszłość, kofiguratywne, zorientowane na teraźniejszość, i prefiguratywne, nastawione na przyszłość – w których zawarta jest swoista matryca dostosowania tożsamości do tego, co uprzednio nieznane. W kulturach postfiguratywnych zawarte są gotowe kody odpowiedzi na pytania: „kim jestem? na czym polega moje życie jako jednostki w mojej kulturze? jak mam mówić i chodzić, jeść i spać, kochać i zarabiać na życie, zostać rodzicem i przyjąć śmierć?” (Mead 1978, 33). Religie na przykład w tym kontekście można traktować jako element kultury. Kody kulturowe zawierają w sobie religijne treści, które w procesie przyswajania kultury, o ile oczywiście religia jest jej żywym elementem, biorą udział w budowaniu tożsamości. Mead identyfikowała postępujące gwałtownie zmiany, porównując kultury postfiguratywne społeczeństw pierwotnych, które badała, z postfiguratywnym typem kultury społeczeństwa amerykańskiego. W tym ostatnim, jej zdaniem,

(...) starsze pokolenie nie może już absolutnie liczyć na to, że w życiu ich dzieci powtórzy się ich własne, nieznane nikomu przed nimi doświadczenie stopniowo ujawniającej się zmiany. Ten rozłam między pokoleniami jest zupełnie nowy, obejmuje całą naszą planetę i wszystkie jej społeczeństwa (tamże, 105).

Czasem się mówi też, że współczesna kultura to ta, w której rodzice uczą się od własnych dzieci, wskazując w ten sposób na odwrócenie procesu socjalizacji, a tym samym także mechanizmów konstruowania tożsamości.

Anselm Strauss pod koniec lat pięćdziesiątych, odwołując się do wspomnianych wyżej koncepcji Meada i Eriksona rozważa tożsamość w perspektywie symbolicznej.

go interakcjonizmu. Zuważa on, że indywidualna i kolektywna tożsamość są z sobą powiązane, a ów związek w sposób nieunikniony wyraża się w strukturze interakcji. Jednostki, które z sobą się komunikują, wchodząc w interakcje, nie są bowiem nigdy „tylko” jednostkami, a „reprezentują – socjologicznie rzecz ujmując – różne i często liczne zbiorowości, które wyrażają siebie poprzez te interakcje” (Strauss 2007, 7). To samo dotyczy wzajemnych relacji zbiorowości. Jak sam kilkakrotnie zauważa – unika on definiowania tożsamości, ale rysuje okoliczności formowania się tożsamości. Jak podkreśla, interesujące dla niego jest nie to, czym tożsamość jest, co do tego bowiem jest przekonany, że psychologowie i psychiatrzy taką perspektywę przyjmują, traktując tożsamość w kontekście struktury lub organizacji osobowości. Sam Strauss uważa, że dla zrozumienia tożsamości, a także dla badań empirycznych, ważniejsza jest analiza procesów społecznych, z których tożsamość się wyłania, nie „ego-tożsamość”, ale to „jak osoby są uwarunkowane przez inne osoby, ulegają wpływom i wpływają na innych poprzez to uwarunkowanie” (tamże, 15). Punktem wyjścia dla Straussa jest język. Nazywanie, klasyfikowanie, umiejscowienie stanowią istotne właściwości grup, tworzących podzielaną przez członków terminologię, zawierającą w sobie także ocenianie i wartościowanie. Tożsamość wyraża się także w działaniu, w przynależności, w gotowości do ponoszenia skutków przynależności, a to z kolei wiąże się z koniecznymi motywacjami – zarówno do podtrzymania owej przynależności, jak i do jej zmiany/zmian.

Można zatem podsumować tę część rozważań, stwierdzając, że z socjologicznej perspektywy warte podkreślenia jest to, iż tożsamość zawsze jest *nabywana* w określonym typie społeczeństwa i kultury, zawiera w sobie wzory obecne w tymże społeczeństwie i kulturze. Możliwa jest dzięki społecznym interakcjom i funkcjonowaniu jaźni odzwierciedlonej, zapośredniczającej relacje między ja podmiotowym i przedmiotowym. W procesie kształtowania tożsamości szczególną rolę odgrywają grupy pierwotne. To członkowie rodziny w pierwszej kolejności wyposażają jednostki w owe „zorganizowane wzorce reakcji” na siebie, które stanowią potem niezbywalne elementy tożsamości.

Z tych rozważań wyłania się jako oczywistość spostrzeżenie, że także na gruncie socjologii daleko jest do jakichś rozstrzygających i przyjętych szerzej konstatacji. Jeśli się zastanowić nad tym, wokół czego koncentrują się rozważania socjologów, lub czego dotyczą najczęstsze publikacje na temat tożsamości, to wydaje się, że można wskazać trzy szeroko penetrowane obszary:

- 1) Debaty wokół pojęcia tożsamości jako takiej i rozróżnień tożsamości indywidualnej, zbiorowej⁷.
- 2) Empiryczne badania dotyczące rozmaitych obszarów tożsamości: etniczno-narodowej, religijnej, genderowej (czy płciowej)⁸.

⁷ Problem z tożsamością zbiorową polega między innymi na tym, że są socjologowie wyrażający wątpliwość co do możliwości wyodrębnienia takiej kategorii, przede wszystkim ze względu na nieistnienie zbiorowego podmiotu tożsamości lub zagrożenie reifikacją. Jest jednak wielu autorów, którzy takich wątpliwości nie podzielają (por. Bokszański 2006, 56–59).

⁸ W dalszej części opracowania zajmiemy się nieco szerzej, niejako przykładowo, tożsamością religijną.

3) Dyskusje nad zależnościami pomiędzy tożsamością i jej zmianami, zależnymi od typu społeczeństwa, powiązane z analizą mechanizmów kształtowania się tożsamości.

Co do tego ostatniego wątku, to na ogół się uważa, że w społeczeństwach tradycyjnych tożsamość była dana. Jak to podkreśla Zbigniew Bokszański za Danielem Bellem, w tradycyjnym społeczeństwie na podstawowe pytanie o tożsamość, czyli pytanie „kim jesteś”, odpowiedź, jako coś oczywistego, brzmiała: „jestem synem mego ojca” (Bokszański 2006, 19). Tożsamość jako problem, jako pytanie, pojawia się w warunkach modernizacji, kiedy oczywistość tego świata ulega podważeniu. Jak pisze Peter Berger, w rzeczywistości modernistycznej biografia jest „sekwencją wyborów” dotyczących „wykształcenia, zawodu, partnera małżeńskiego, stylu małżeństwa, wzoru wychowania dzieci, przystąpienia do dobrowolnych zrzeszeń, społecznych i politycznych zobowiązań” (Berger 1990, 23). Ponieważ w społeczeństwie wyboru przestrzeń społecznie zobiektywizowanych odpowiedzi się kurczy, a przestrzeń niepewności rośnie, wątplenie prowadzi pytającego w stronę samego siebie i jednostka w coraz większym stopniu tożsamości i zakorzenienia poszukuje we własnej subiektywności. Jeżeli diagnozę Bergera uznać za trafną, nie powinno dziwić to, że pojęcie tożsamości zaczęło robić błyskotliwą, interdyscyplinarną karierę właśnie w drugiej połowie XX wieku, naznaczonego przez dalsze przyspieszenie wszelkich zmian.

Również Manuel Castells, definiując tożsamość, mówi o tym, że jest ona konstruowana z zasobów kultury, a dokładniej, że jest opartym na kulturze procesem konstruowania znaczenia, które w stosunku do innych źródeł sensu ma charakter priorytetowy (Castells 2004, 7). Tym zatem, co istotne, jest tu swoiste pierwszeństwo tożsamości w porządkowaniu znaczeń, wśród których jednostka czy grupa się obraca.

Dla Castellsa tożsamość jest priorytetową kategorią porządkującą relację człowieka ze światem, to znaczy może nadawać określone znaczenia wydarzeniom, zjawiskom i obserwacjom. Decyduje o hierarchii wartości i tworzy ramy dla interpretacji tego, co się przydarza. Jeśli zgodzić się z założeniami dotyczącymi centralności kategorii tożsamości, wówczas w pewnym sensie musielibyśmy także przyjąć swoiste konsekwencje takiego rozumowania. Wyłania się z niego mianowicie przekonanie, że konstruowanie tożsamości, jeśli nie musi być przedsięwzięciem ze swej istoty religijnym – to przynajmniej musi/powinno zawierać w sobie znaczną część pola, odsyłającą do religijnych znaczeń.

Z tego typu tropów wypływa koncepcja Anthony’ego Giddensa, który tożsamość wiąże z ontologicznym i egzystencjalnym bezpieczeństwem. Być ontologicznie bezpiecznym – powiada – to znaczy „posiąść” odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące ludzkiego istnienia jako takiego, ludzkiego życia i śmierci, istnienia innych ludzi, a także – własnej tożsamości (Giddens 2001).

Z tego samego typu widzenia wypływa także, jak się wydaje, przekonanie Thomasa Luckmanna o religijnym charakterze kategorii „światopogląd”, równie centralnej i uniwersalnej jak „tożsamość”. Czym innym jednak jest traktowanie tożsamości jako kategorii *implicite* religijnej, a czym innym mówienie o tożsamości religijnej

jako takiej. To drugie, jak dotychczas, rzadko stanowiło przedmiot zainteresowań socjologów i może właśnie dlatego warto temu typowi tożsamości poświęcić trochę miejsca.

4. Tożsamość i religia na gruncie socjologii jako przykładowe uszczegółowienie zainteresowań tożsamością

Relacje pomiędzy religią a tożsamością na gruncie socjologii ogólnej nie cieszą się zainteresowaniem, należą także do rzadkich obszarów zainteresowań socjologów religii. Przez tych ostatnich najczęściej traktowane są opisowo, a nie analitycznie bądź w badaniach empirycznych. Najczęściej mówi się o „tożsamości” jakichś grup religijnych lub ich członków, utożsamiając tożsamość z przynależnością do określonego wyznania, identyfikowaniem się z tym wyznaniem, bez podejmowania próby rozpracowania samego pojęcia.

Tymczasem w sposób oczywisty koncepcje odnoszące się do relacji pomiędzy tożsamością a religią będą zależę od kilku czynników. Pierwszy z nich dotyczy sposobu definiowania obu pojęć – jest to dość oczywiste. W drugim wyraża się priorytet co do tego, czy któremuś pojęciu przypisujemy większy zakres. Oba mogą takowy posiadać i wówczas kiedy religia będzie pojęciem szerszym, można będzie powiedzieć, że tożsamość jest jednym z elementów religii, lub odwrotnie, że religia jest elementem tożsamości, kiedy tożsamość uznamy za pojęcie o szerszym zasięgu niż religia. Podobnie można rozważać relacje pomiędzy nimi i zależności: możemy powiedzieć, że to tożsamość kształtuje religię, jak i bronić tezy, że to religia kształtuje tożsamość. Możemy też pojęcie tożsamości opatrzyć przymiotnikiem „religijna” i rozważać je jako szczególny typ, obok innych – powiedzmy etnicznej, płciowej, kulturowej itp.

Wyjątek od wyżej wspomnianego braku dorobku socjologii religii w omawianej dziedzinie stanowią dokonania autralijskiego socjologa religii Hansa Mola, który konsekwentnie, od lat siedemdziesiątych XX wieku, zajmuje się problematyką tożsamości i religii, a także realizuje badania własne na ten temat. W swym ujęciu Mol za pierwszoplanowe uważa przyjęcie określonego rozumienia religii. Religia dla Mola wyraża się w trzech wymiarach: przynależności, rytuale i micie. Mit (zamienienie: teologia i ideologia) tworzy coś, co Mol nazywa „konturami znaczenia”. Religia takie – inaczej mówiąc, rami – znaczenia tworzy jednostkom i społeczeństwom, i wspomaga w ten sposób ich wzajemne przystosowanie. Mity posiadają także komponent *dialektycznej dramatyzacji* (na przykład mity o stworzeniu świata są nasycone dramatyzacją), która **koresponduje** ściśle ze złożonością i konfliktami różnych fragmentów życia społecznego (Mol 1986, 67). To korespondowanie ma dla Mola szczególne znaczenie, ponieważ jest on przekonany, że to pojęcie pozwala ująć relacje między religią i społeczeństwem bezstronnie, ci bowiem, którzy na przykład są niechętni religii, jak Emil Durkheim czy Karol Marks, wolą mówić o dramatyzacjach *powodowanych* przez społeczne przyczyny, a ci z kolei, którzy reprezentują kon-

fesyjny punkt widzenia, twierdzą, iż „Bóg powoduje, że człowiek i społeczeństwo stają się pewną całością” (tamże). Mol sądzi, że jego formuła pozwala uniknąć obu skrajności⁹.

Dialektyczna dramatyzacja jest dla Mola pierwszym komponentem religii. Drugim, o którym mówi, jest „transcendentalne porządkowanie”. Trzecim jest „zakorzenie emocjonalne”, a czwartym – ustanowienie *sameness* („samość” jako element toż-samości), najczęściej za pośrednictwem rytuału.

Wspomniana wcześniej „korespondencja” pomiędzy typem społeczeństwa i cywilizacji a religią wyraża się w relacji wszystkich komponentów. Na przykład, zdaniem Mola, im bardziej złożona staje się cywilizacja, tym bardziej rozpościera się nad nią transcendentalny „baldachim”, ale w każdym typie społeczeństwa religia pełni funkcję porządkującą. Na przykład w kontekście Aborygenów i chrześcijan w Australii ten wątek Mol podsumowuje następująco:

(...) religia ukazuje swoją moc porządkującą wobec dyferencjacji i wzrostu złożoności poprzez wzrost transcendentalizacji. To także sugeruje, iż trwające (*surviving*) religie odzwierciedlają dialektykę pomiędzy tożsamością i zmianą w środowisku, poprzez narzucanie (*synopsizing*) porządku i antycypowanie nieporządku. Bardziej konkretnie – te trwające religie jednoczą ludzi, grupy, społeczeństwa poprzez obrazy porządku, definiując istotę każdego z nich (tamże, 69).

Z wyróżnionych przez Mola komponentów odzwierciedlających owo korespondowanie religii i społeczeństwa wyłania się jego rozumienie religii. I to jest zasadnicze dla referowania jego poglądów w tym miejscu, ostatecznie bowiem **religię Mol rozumie jako sakralizację tożsamości**.

Ale – tożsamości są zawsze usytuowane na jakimś polu (współpracy i odrzucenia), co musi być wzięte konkretnie pod uwagę. Zatem:

- sakralizacja jednej, określonej tożsamości może prowadzić do osłabienia innej,
- mechanizmy sakralizacji (mit, przynależność/zaangażowanie, rytuał, transcendentalizacja) rozwijają także swoje kontrmechanizmy, które desakralizują, co zabezpiecza funkcjonalność i trwanie.

Do badań empirycznych mogą też być przydatne kategoryzacje Danièle Hervieu-Léger. Autorka ta posługuje się zamiennie terminami *identification* i *identity*, które niekoniecznie muszą być tłumaczone jako tożsamość. Być może bliższym terminem jest przynależność lub po prostu identyfikacja. Niestety samemu pojęciu i sposobowi

⁹ Przekonanie Mola jest o tyle dyskusyjne, że na gruncie socjologii nie spotykamy się z takimi punktami widzenia, które Mol określa jako konfesyjne. Żaden współczesny socjolog, a także żaden znany socjolog w przeszłości, nie określa związków przyczynowo-skutkowych dotyczących religii w sposób, który Boga ustawiał w pozycji sprawczej. Co więcej, jeśli powyższe weźmiemy pod uwagę, bezstronność Mola okazuje się zdecydowanie wątpliwa, gdyż powstaje w sposób nieunikniony pytanie o charakter tej „korespondencji”. W tych teoriach socjologicznych na przykład, które opowiadają się za ewolucyjną teorią religii, kwestia tej relacji jest rozstrzygana na różnych stopniach szczegółowości. Wymaga to dalszego rozwinięcia koncepcji religii – czego u Mola nie znajdziemy. Znajdziemy takie rozwinięcie na przykład u Roberta Bellaha, który w sposób i precyzyjny, i przekonujący pokazuje, jak elementy religii, które wyróżnia, „pracują” (czy właśnie, może używając języka Mola, można powiedzieć korespondują) ze społecznymi warunkami funkcjonowania poszczególnych stadiów religii (zob. Bellah 1998, 207–228).

wi jego rozumienia nie poświęca uwagi, dość szczegółowo rozpracowując jednak wyróżnione cztery wymiary tego pojęcia: wspólnotowy (przynależność do grupy dzielącej cele, wartości i wierzenia), kulturowy (zasób symboli i historycznego dziedzictwa), emocjonalny (uczucia, przeżycia związane z określeniem „my”) i etyczny (wartości uniwersalne, indywidualne sumienie). Kombinacje tych czterech wymiarów w odniesieniu do chrześcijaństwa pozwalają autorce wyróżnić sześć typów identyfikacji w obszarze tej tradycji religijnej: emocjonalną, partymonialną, humanitarną, polityczną, humanistyczną i estetyczną (Hervieu-Léger 1998).

Wydaje się, że obie koncepcje – Mola i Hervieu-Léger – mogą być istotnym punktem wyjścia dla dalszych analiz dotyczących relacji między religią a tożsamością. Warunkiem tej przydatności jest dalsze dopracowanie analitycznie samego pojęcia tożsamości i relacji tożsamości z tymi pojęciami, na które wspomniani autorzy się powołują: sakralizacją w przypadku Mola i identyfikacją w przypadku Hervieu-Léger.

Zakończenie

Niezależnie od różnic w ujęciach tożsamości na gruncie poszczególnych omawianych tu dyscyplin naukowych i niezależnie od odmienności metodologicznej, przynajmniej na gruncie nauk społecznych odnajdujemy pewne wspólne motywy. Należą do nich:

1) Patrzenie na tożsamość dwutorowo: z jednej strony jest to jakiś, osiągnięty na daną chwilę, praktykowany w określonym kontekście stan, z drugiej zaś – jest to proces. Może on być wymuszony regułami wewnętrznego rozwoju jednostki, może być narzuconym jej przez siebie zadaniem, może też wynikać z przymusu zewnętrznego, z takich okoliczności relacji społecznych, które wymagają zmiany tożsamości dla zachowania własnej spójności, a czasem nawet własnego bezpieczeństwa.

2) Jednoczesność dwóch perspektyw: z jednej strony konstytuowanie się tożsamości jako samopotwierdzenia własnej wyjątkowości, ciągłości określonych cech – czy to jednostki, czy grupy. Z drugiej zaś wymiar różnicy – kształtowanie się tożsamości „ja” poprzez określenie cech „nie-ja”, a „ty”, „ona”, „on”; oraz tożsamości „my” poprzez określenie cech „nie-my”, a „wy” czy „oni”.

3) Podkreślanie społecznego rodowodu tożsamości – odnajdujemy tę tezę w koncepcjach nie tylko socjologów, ale piszą o tym psychologowie i pedagodzy.

4) Różne ujęcia mają charakter ponaddiscyplinarny. Na przykład na gruncie trzech wymienionych wyżej nauk, a także wśród naukowców zajmujących się sztuką, literaturą i tożsamością uprawiających ją artystów, odnajdziemy spojrzenie na tożsamość jako narrację, i narrację jako swoistą „ścieżkę dostępu” do tożsamości.

Podjęliśmy tu wybiórczą próbę zarysowania rozmaitych sposobów podejścia do kwestii tożsamości. Niezależnie od odmiennych perspektyw nie jest błędna konstatacja, że określony człowiek zawsze posiada tożsamość, chociaż niekoniecznie jest jej świadom, we wszystkich wyróżnionych obszarach. Może na przykład jasno manifestować swoją tożsamość którejś roli, ale niekoniecznie w takim samym stopniu

pozostałych ról, jakie pełni. Może wyraziście widzieć siebie jako człowieka, ale niekoniecznie umieć czy odczuwać potrzebę określania odrębności kulturowej. A zatem można powiedzieć, że posiadanie tożsamości jest socjologicznym pewnikiem. Pojęcie tożsamości posiada niewątpliwy uniwersalistyczny walor, nieprzypadkowo przywołujący na myśl religijne konotacje. Tożsamość bowiem wiąże się w pewien sposób z uniwersum wszelkich możliwych pytań o siebie i świat, jakie człowiek może w swoim życiu postawić. Odpowiedzi na te pytania warunkują nie tylko widzenie tego „kim jestem” – ja pytający, ale także konstytuują wiele innych ważnych odpowiedzi – o naturze świata, jego celu i przeznaczeniu, kierunku toczących się wydarzeń czy ich moralnej ocenie.